

耶稣会早期布教与中日传统社会背景

周 韬

(中国社会科学院 日本研究所,北京 100007;湖南文理学院 外语系,湖南 常德 415000)

摘要:从16世纪中叶开始,耶稣会士携天主教先后进入日本与中国。处于战国末期“下克上”风潮中的日本是由“轻文重武”的武士阶层所主导的封建割据社会,中国则是“重文轻武”的士大夫所主导的中央集权社会。中国明末社会与日本战国末期的社会背景不同,两国深层的社会政治传统也大相异,迫使远东耶稣会采取了不同的传教策略,这种“因国制宜”的传教策略其实也就是中日两国传统文化相异所催生的结果。

关键词:中日;耶稣会;背景;比较

中图分类号: K107

文献标识码: A

文章编号: 1000-2529(2007)02-0125-04

从16世纪中叶开始,耶稣会士携天主教先后进入日本与中国,其于两国的布教过程不同,但结局一样,都以失败而告终。处于战国末期“下克上”风潮中的日本是由“轻文重武”的武士阶层所主导的封建割据社会,而中国则是“重文轻武”的士大夫所主导的成熟封建社会。中国与日本“儒家文化”的区别,如果用一句话来概括,那就是,中国是一个士庶官僚的儒家思想国家,而日本是一个武士阶级的儒教国家。

中国明末社会与日本战国末期的社会背景不同,两国深层的社会政治传统也大相异,迫使远东耶稣会采取了“因国制宜”的传教策略。

16世纪中叶,正值日本割据混战的战国末期,近一个世纪的战乱造成了社会机制和文化机制的失控。在镰仓体制被摧毁的同时,以新的姿态出现在日本政治舞台上的战国大名,成为新体制的基本构筑者。战国大名区别于守护大名的地方在于,守护大名不仅由幕府任命,其权利也基本受幕府制约,独立性相当有限。而战国大名则是依靠各自的政治经济实力,雄居一方,自成体系。在“下克上”的时代风潮中,传统权威和以这种权威为根据的社会文化规则遭受了严重破坏,濒于崩溃。而新的文化规范又无从产生,从而使日本社会陷入文化虚脱状态。^[1]

战国时代是日本历史上最黑暗的时代之一,无休止的战争使大片土地荒芜,民不聊生,此时的佛教界理应发挥其救助、安慰人心的作用,但是,它却完全失去了作为宗教所应有的生命力,教团日益朝世俗化方向发展,僧侣们日益恣情堕落、流连于贵族式的生活享乐。延历寺、本愿寺成为势力强

大的军事武装组织,除此之外,有的寺庙(如杂贺、根来众)还进行军工(火枪)生产,有的寺庙从事金融、贸易等业务,还有的甚至公然进行诸如堕胎药物的买卖。

可见,当时日本的佛教已经堕落为世俗利益的角逐者,一些佛教教团甚至蜕变成贪婪的新封建主,非但失去了心灵救助的宗教力量,反而加重了民众现世的苦难,使民众失去了赖以慰藉的精神支柱,佛教的神圣殿堂在人们心中已经坍塌。人间现世变得荒芜的同时,精神世界也变成一片荒芜。正如马克思·韦伯所言:“当一个社会出现政治、经济、伦理、宗教或心理危机时,人们就会对原有的价值观念和信仰发生动摇,转而去接受一种新的信仰和社会理念。”^{[2](P172)}因此,战国末期耶稣会东来布教可谓恰逢其时。

中国晚明时期的天主教入华,也恰逢一个比较有利于新异宗教与学说传播的社会大环境。晚明是一个好异慕新、宽容包容、思想文化相当活跃的时期,明初以来程朱理学一统天下的格局此时已被打破,人们在对待各家学说上也渐趋包容,乃至出现了百家九流无不有补世道的说法。

明末也是一个社会生活特别紧张的时代,各个性质的书院、社和各种性质的学会,在那里成倍地增长。“近代盛交游,江南益甚。虽僻邑深乡,千百为群,缔盟立社”^{[3](P356)}。社会的繁衍、大党派的结盟与组成,这可能正是明末社会与政治史的重大事实之一。第一批赴华的耶稣会传教士们似乎确实在这个时代的中国,发现了特别有利于其教义及著作传播的条件。另外,从16世纪末起,在中国文人中产生了对佛教影响越来越广泛的仇视情绪,这种策略对利玛窦有利。利玛窦最后所选择的与排斥佛教的中国文人士大夫结盟,也是他在政治和文化上所下的巨大赌注。^{[3](P363)}

收稿日期:2006-12-15

作者简介:周 韬(1968-),男,湖南邵阳人,中国社会科学院日本研究所博士研究生;湖南文理学院外语系讲师。

总之,战国末期的日本,由于佛教的堕落成民众对新的救赎信仰的渴求;而明末中国正处于一种思想大开放的和平时期,天主教的人华恰遇其时。

二

日本历史与中国历史有鲜明的区别。在中国历史上,专制帝国持续了2000年之久,最终陷入了东方专制这一概念所表述的停滞社会。而日本的确一度从中国引进了古代型的专制帝国制度形态,而后来却从内部产生出与之完全不同、而与西方中世纪社会极为相似的封建制社会。正如日本学者富永健一所指出的,在古代,日本的天皇在作为律令社会的专制君主这一点上与中国皇帝是共同的,但在中世纪被武家政权夺取了权力这一点上却与中国的皇帝不同。^{[4](P89)}

孔子有言:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”照此标准,从宏观上来说,中日封建传统社会的区别即是“有道”与“无道”之别。

在日本,天皇作为集权的古代专制国家皇帝的地位得以确立是在大化改新时期(645年)。但是,在日本历史上,天皇本身作为专制权力保持者的时期极其短暂,律令制在平安时代(781-1185年)中期的858年以后首先由于摄关制度,接着由于在其末期1086年以后的院政制度而发生了质变。在日本有许多学者用“王朝国家”这个概念来概括摄关政治和院政时期,该时期的一个重要特点就是皇权旁落。之后由于1192年镰仓幕府的建立,古代天皇制向中世纪封建制度过渡。这一过渡意味着天皇被武家政权夺取了统治权。尽管其后有天皇试图从武士手中夺回权力的几次反扑,但都无济于事。基本可以说,自外戚摄关政治以后,日本天皇就沦为虚君,直至今日。

中国的封建官僚制度是建立在通过面向全民开放的科举选拔制度之上,因而文人统治难以动摇;而日本平安时代的宫廷贵族依靠传统的氏族制度,没有建立原本意义上的文人统治,无力维持其政治权力,结果武士阶级最终以其“武治”最终取而代之,登上政治权力的顶峰,直至明治维新,前后长达700年之久。

有学者将日本传统文化的形成与发展分为三个时期,其中将镰仓时代到德川时代末期的开国视为日本传统文化的确立期。^[5]在这个时期,武士阶级利用朝廷、贵族之间的斗争而登上中央政治舞台,以1192年建立镰仓幕府为开端日本进入了长达6个世纪的武家封建政治时代。而其中“下克上”的战国时代又是这几百年武家政治的一个重要转折时期。“战国时代是一个无视法则,将实力决定一切的逻辑发挥得淋漓尽致的时代。在大约一个半世纪的战国时代中成长起来的是战国大名。战国大名不同于守护大名,他们不是凭与将军的关系而是完全凭实力崛起,因而在以自己的实力夺取的领域内,握有不服幕府统制的全权。”^[5]

武家政权是日本历史上存在时间最长的政权形态,对日本社会和民族性格的形成带来了深刻的影响。日本学者间田宣夫曾在其《武者の世に》一书中评价了武士政权的历史作用。他先引用了1602年利玛窦绘制的《坤舆万国全图》中对日本的文字说明:“尚强力”、“权常在强臣”,然后评论道:这个评语决不是褒奖语,其意思是说,日本人好战,武力优胜者即可掌握权力,由于这种野蛮的风俗,日本不能成为先进的文明国家,这是可悲的。他认为,利玛窦是从国际性的或普遍性的立场出发评价中世纪的日本人的,是国际性的立场。例如当时的中国人认为男子应以习文修学为最高目标,视武人为鹰犬,而日本正相反,“其民多习武,少习文”。著者认为:这正是武士政权存在的阴暗的一面,而这一中世纪的遗产即轻文重武的岛国风气,即使到了近代以至现代也未能消除,对此我们难道不应抱有警惕么?^{[6](P16-17)}

关于中国古代的国家形态,梁漱溟指出,“从前中国人是以天下观念代替国家观念的。……总之,事实上中国非一般国家类型中之一国家,而是超国家类型的。”“中国实为一文化体而非国家。”“中国自春秋以后,宗法衰落,乃见国家雏形;战国七雄始为真统一完备的国家;到汉代家族兴盛,又不成一个国家了。”^{[7](P21)}

与中国的因大规模治水而逐步形成的成熟的中央集权政治传统相比较,由于日本是个岛国,加之主要山脉又将日本有限的平原分割成若干小块,自然的地理条件限制了中央集权的发展。它于公元7世纪实行大化改新,建立了统一的封建国家,但公元9世纪以后便陷入分裂状态,形成60多个细小部分。有的历史学家用“一条政治上杂乱拼缝的坐褥”来形容欧洲中世纪的政治地图,战国时期的日本也何尝不是如此。^[8]

完备统一的国家政权必然具备完善的“出入境管理制度与秩序”,再加上明朝帝国时业已浸透国民人心的“夷夏大防”意识,使得西方耶稣会士难以堂而皇之地进入中国内地传经布道,他们必然得委曲求全、改头换面,以“仰慕”伟大华夏文化为借口,以科学文化交流为幌子,采取“附儒补儒”的文化适应策略也就不足为怪。而封建割据的日本列岛则完全是另外一幅图景,葡萄牙商人的一支“铁炮”加速了地方大名中央权力争夺进程,随之而来的南蛮贸易成为决定武备力量、战争胜负的一个重要因素,使得各个地方大名趋之若鹜。为争取葡萄牙商人的来航贸易,地方各国大名轻易地、争先恐后地就向东来耶稣会士敞开了自己的“信仰市场”。

三

正如上文所述,中日传统社会的中坚阶层分别是士大夫与武士,一文一武。其实,日本武士并非完全的“武夫”,中国的士大夫并非完全的“书生”,但相对比较而言,“重文”是中国的传统,日本却是“重武”的传统。

重文轻武本不是中国儒家文化的传统。孔子就主张文武兼备,他曾对鲁定公言:“臣闻:有文事者必有武备,有武事者必有文备。”^{[9](P1425)}两汉以后,文武兼备之风稍替,迨至隋朝开科取士,重文之风开始兴盛。中国知识分子完全“崇文轻武”是自宋代以后。宋太祖以武力统一天下,但是,基于五代武人拥兵自重、据地称乱的前车之鉴,遂采取“以文臣知州事”的“重文轻武”政策。在这种国家政策的强力作用和朱熹的倡导下,加之科举制度的实施,尚武精神所存无几。^[10]

再从日本历史自身发展来看,自平清盛掌管朝政后,进入武家“草创天下”时代。12世纪末,镰仓幕府建立,开始了武家政治。通过《贞永式目》的颁布,把“武家的习惯和民间的法统”成文化和系统化起来。因此,“尚武”逐渐成为社会风尚,文弱则无以立身。日本知识分子所受“尚武”风习的熏陶自中世开始,经近世直至近代,几乎没有间断,其“尚武”程度远基于中国知识分子。^[10]

与中国士大夫相比较,日本武士的精神观念具有以下二个特点,其一是绝对忠诚意识;其二是务实精神。一般来说,武士对于主君(领国领主)的忠诚是绝对的、无可选择的,如山鹿素行所说的那样:“事君尽忠,究义详事而置身于后,守其位而不辱君命,臣之职分也。”中国士大夫可以通过科举而获得某种相对的独立性,或基于某种超然的思想价值观念而获得某种当然的正当性,他们的社会地位,只有通过维持“家”这个组织实体存续的手段的有效性才能得以存在,因此,他们的价值观念,也随着这种有效性的变化而转移。而日本武士,由于世袭的“安堵感”,加上在狭小的日本列岛上划分为众多细小领国的状况,则在地理上使武士极易于接触和了解现实,武士的务实精神也由此逐渐形成。^[11]

长期以来,人们将日本也划入“儒教文化圈”,因此常常忽略或混淆了中国与日本的儒家思想的区别。事实上,在某些重要方面,日本的儒教与中国的儒家思想相差甚远。比如,中国传统的儒家思想将仁、义、礼、智、信作为最重要的美德,并将“仁”视为个体人格的最高境界,“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁”。日本却忽略“仁”而强调“忠”,忠诚、礼仪、勇敢、信义、节俭乃是日本儒教的五个美德。

日本儒教的主要概念是“忠”而非“仁”,这与中国的儒家思想大相径庭。即使是“忠”,其意义也不相同。“事君以忠”在中国是有“仁”的条件的,即“在不违背‘仁’的前提下为君主尽忠效力”,而日本的“忠”则被解释为“不顾一切、乃至自己的身家性命为主君尽忠效劳”,是一种“愚忠”。另外,关于“勇敢”,在中国从来就不强调其在个人修养中的作用,“仁者必有勇,勇者不必有仁”。中国的儒家思想认为,个体人格的修养达到“仁”,便会具有超乎寻常的勇敢和献身精神,因而不必刻意去强调勇敢,培养勇敢。而日本却把勇敢作为一个主要的美德,为武士阶级所推崇和遵循。

日本武士阶层的为官是终身的,固定于一域(转封不是

常态),且世袭;而中国士大夫的管制是“流官制”,且非世袭。因为世袭,其地方权力得以日益巩固,日益强大,民间的家族血缘关系也因此遭受侵蚀,最终是“官大于亲”。在这种强大、永续性的政治权力的压迫下,民众只有“投靠”权力者,以换来“安身立命”的“安堵感”,也就是臣民与主君之间结成一种功利性的、政治性的“恩义”关系,而将家族性的“血缘”关系放置一边。这种基于军事物质权力基础之上的“恩义”关系使得“服从意识”或“忠意识”得以轻易滋生培养,并被彻底贯彻。正如梁漱溟在比较中西文化时所指出的,“西洋人之纪律习惯,不是出于它的文化,而是出于它的武化——即仍为其集团斗争之所锻炼者。”^{[17](P62)}由此也可以认为,日本人之“服从意识”又何尝不是出于其武家政治斗争的需要呢?

日本的这种“服从意识”是轻视血缘、轻视生命的一种“冷酷主义”。反观中国传统,倡导“孝治天下”,“官”仅“及于一生”,家族血缘关系始终是其最终的归宿。所以,中国是“亲大于官”,“血浓于水”,是重视人本生命的“温情主义”。

在天主教时代,中日都出现过“集体改宗”,但其改宗过程与民众动机却非完全一样。在日本,“集体改宗”这种宗教事情往往是地方权力者的政治主导下瞬间完成的,是出于主君的政治、军事、贸易政策的需要。当“伴天连”的政治利用价值丧失时,“集体改宗”也就可能在一夜之间转变为“集体弃教”。深刻的宗教信仰受制于肤浅的政治权力,这在当时的日本是理所当然的事情。

四

通过考察日本早期耶稣会史,可以得出以下基本的认识:从政治上说,16世纪下半期封建割据的日本与中国明王朝的政治格局不一样,战国末期“下克上”风潮中的足利幕府与日本天皇一样沦为政治傀儡,地方大名在没有中央权力的制约下各显其能、各显神通,竞相展开南蛮贸易利益追逐。以葡萄牙王室支持为背景的耶稣会传教士恰逢其时地来到了日本,在商教一体的传教策略下,传教士们获得了左右逢缘的布教机会。可以说,南蛮贸易利益诱惑、中央权力失坠、商教一体策略是天主教得以顺利进入日本的三大要素。从思想上来说,战国末期的日本正处于一个社会思想转型时期,传统强势的佛教正日趋没落,正从“中世纪至高无上的宗教和文化宝座上滑落下来”^{[12](P12)},与此同时,传入中国的中国儒学尚羽翼未丰满,而日本固有的神道在思想体系上仍滞留于一种幼稚、蒙昧状态。因此可以说,日本当时处于一种国民思想意识虚脱的状态,或者说准真空状态。东来天主教便得以乘虚而入,并且其所披挂的科学理性外衣更助长了其在日本的迅速扩张。

至于中国,在历经几千年的社会发展之后,至明末清初时期,中国社会政治与国民思想已经完全成熟与定型,尽管国民经济与国家军事能力会因朝代更替而起伏,社会政治出

现动荡,但其始终具有强大的文化势能,这种强大的文化势能能使中华传统文化具有一层厚重的保护壁,外来异质文化很难冲破,更不用说取而代之了。梁漱溟指出:“中国的伟大非它,原只是人类理性的伟大。中国的缺欠,却非理性的缺欠(理性无缺欠),而是理性早启,文化早熟的缺欠。”^{[7](P268)}这种“理性早启”与“文化早熟的缺欠”相对于西方文明来说如此,相对于日本大和文明来说更是如此。因此,当远东耶稣会士转而对强大中华帝国文明时,只能改弦易辙,采取不同的传教策略,即完全的文化策略——“科教一体”,以“附儒”的文化低姿态而悄然潜入中国。

总之,中国明末社会与日本战国末期的社会背景不同,两国深层的社会政治传统也大相异,迫使远东耶稣会采取了“因国制宜”的不同传教策略:在日本是以“商教一体”为特征,在中国是“科教一体”为特色。可以认为,这种“因国制宜”的传教策略其实也就是中日不同文化传统所催生的结果。

参考文献:

- [1] 赵德宇.论16、17世纪日本天主教的荣衰[J].南开学报,1999,(6):117.
[2] 中国与世界编委会.文化:中国与世界:第1辑[M].北

京:三联书店,1987.

- [3] 张履祥.言行见闻录:第1卷[M].上海:上海古籍出版社,2003.
[4] 富永健一.日本的现代化与社会变迁[M].北京:商务印书馆,2004.
[5] 崔世广.日本传统文化形成与发展的三个时期[J].日本学刊,1996,(4):38-42.
[6] 沈仁安.德川时代史论[M].石家庄:河北人民出版社,2003.
[7] 梁漱溟.中国文化要义[M].上海:上海人民出版社,2005.
[8] 徐平.近代日本的历史性抉择[J].世界历史,1991,(5):45.
[9] 司马迁.史记(简体字二十六史5)[M].长春:吉林人民出版社,1998.
[10] 陈景彦.中日知识分子的“崇文”与“尚武”[J].日本学论坛,2005,(2):3-4.
[11] 施超伦.幕藩体制下日本武士阶级的精神观念形态[J].世界历史,1991,(1):118.
[12] 戚印平.日本早期耶稣会史研究[M].上海:商务印书馆,2003.

Early Missionary Work by the Society of Jesus and a Comparison of Traditional Society Backgrounds between Ancient China and Japan

ZHOU Tao

(Institute of Japanese Studies, China Academy of Social Sciences, Beijing 100007, China;

Foreign Languages Department, Hunan College of Humanities and Sciences, Changde, Hunan 415000, China)

Abstract: Catholicism was introduced to ancient Japan and China in sequence by the Society of Jesus since the middle of 16 century. At that time, Japan was a feudal society in which the palaces guards who advocated military played an important role. Contrarily, China was a central government in which the scholar bureaucrats who advocated literature were the leading governors. Differences in traditional society backgrounds between Qing Dynasty of China and Warring States of Japan resulted in the deep differences in political tradition between the two nations, forcing the Society of Jesus adapted different preaching strategies, which was the result of the culture gap between the two nations.

Key words: China and Japan; the Society of Jesus; backgrounds; comparison

(责任编辑:文心)

耶稣会早期布教与中日传统社会背景

作者: [周韬](#), [ZHOU Tao](#)
作者单位: [中国社会科学院, 日本研究所, 北京, 100007; 湖南文理学院, 外语系, 湖南, 常德, 415000](#)
刊名: [湖南师范大学社会科学学报](#) [PKU](#) [CSSCI](#)
英文刊名: [JOURNAL OF SOCIAL SCIENCE OF HUNAN NORMAL UNIVERSITY](#)
年, 卷(期): 2007, 36(2)
被引用次数: 0次

参考文献(12条)

1. [赵德宇](#) 论16、17世纪日本天主教的荣衰[期刊论文]-[南开学报\(哲学社会科学版\)](#) 1999(06)
2. 《[中国与世界](#)》编委会 [文化: 中国与世界](#) 1987
3. [张履祥](#) [言行见闻录](#) 2003
4. [富永健一](#) [日本的现代化与社会变迁](#) 2004
5. [崔世广](#) [日本传统文化形成与发展的三个时期](#) 1996(04)
6. [沈仁安](#) [德川时代史论](#) 2003
7. [梁漱溟](#) [中国文化要义](#) 2005
8. [徐平](#) [近代日本的历史性抉择](#) 1991(05)
9. [司马迁](#) [史记\(简体字二十六史5\)](#) 1998
10. [陈景彦](#) 中日知识分子的“崇文”与“尚武”[期刊论文]-[日本学论坛](#) 2005(02)
11. [施超伦](#) [幕藩体制下日本武士阶级的精神观念形?](#) 1991(01)
12. [戚印平](#) [日本早期耶稣会史研究](#) 2003

相似文献(1条)

1. 期刊论文 [周韬](#). [刘辉](#). [ZHOU Tao](#). [LIU Hui](#) [原语主义与译语主义——中日早期天主教术语翻译问题探析](#) -[学理论](#) 2009, "" (18)

异质文化之间的“不可共量性(incommensurability)”是导致异质语言对译难题的根源所在. 为达到相异文化之间的交流与理解, 首先应当面对的问题就是语言的障碍. 16世纪东来天主教耶稣会士在面对中日文化时首先遭遇的就是天主教术语的翻译问题, 因中日文化性格与地位的不同而分别采取了不同的翻译原则法, 在日本最后采取了直接音译的原语主义, 在中国则是意译的译语主义.

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_hnsfdx-sh200702028.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: a3ec0c84-0445-4398-992f-9e4d00844bf5

下载时间: 2010年12月15日